FILOSOFIA

LA MORAL DE PLATÓN EN EL DIÁLOGO «GORGIAS»

I

La Teoría de la Fuerza

HABLAMOS de esa, que se ha llamado justamente «falsa y terrible teoría de la fuerza brutal, que se pretende produzca, esclavice y sancione el Derecho, en vez de ser su sostén y garantía» (1); de esa doctrina, que propugna «el imperio absoluto y brutal de la fuerza desligada de la justicia» (2), o erigida ella misma en un monstruoso y contradictorio simulacro de la justicia. La forma en que se ha formulado y se formula es, ciertamente, muy diversa; pero, en el fondo, sus enseñanzas se reducen a esta fundamental afirmación: «*Lo que es* se identifica con lo que *debe ser*». Teoría es ésta que corresponde lógicamente, en Moral, a una concepción materialista de toda la Filosofía; porque, en efecto, si se niega la existencia en el κόσμος de otra cosa que no sea la fatal evolución de la materia sometida a leyes inflexibles, o a la ley, más inflexible aún, de un Acaso impenetrable y sombrío, claro está que no habrá ya criterio para distinguir lo honesto de lo inhonesto; lo honrado, de lo criminal; lo bueno, de lo malo. En el reino absoluto de la materia, donde no hay más vida psíquica que la sensación, todo lo perfeccionado que se quiera, tampoco puede haber concepto más espiritual y elevado

(1) Cfr. [Mazorriaga]. Introducción a los Diálogos de Platón, «Biblioteca Clásica». Vol. 242, p. CCXXX.
(2) Ob. cit., vol. I, p. CXII.

que el correspondiente a la escala de la sensación: agradable y desagradable, gustoso e ingrato, doloroso y acariciador. Todo otro pretendido concepto superior, el de moral, el de honestidad, el de Bien y Mal, son conceptos que, o se identifican con los de placer y dolor, o están vacíos de todo otro sentido real y objetivo. Por consiguiente, si la masa de los hombres emplea, en el hablar cotidiano, locuciones, fórmulas, palabras, que parecen establecer un concepto del bien y del mal que no coincida, respectivamente, con lo útil o agradable y con lo nocivo o doloroso, esa apreciación, por muy general y extendida que se halle entre los hombres, no es más que una ilusión, una ilusión producida, o por la convivencia en sociedad, o por la educación convencional, o por la trasmisión de supersticiones religiosas, o por espejismos patológicos de la humana psicología, o por otras causas, no del todo bien estudiadas. Porque conviene hacer notar que, si bien todas las doctrinas de raigambre materialista, desde el mecanicismo rudimentario de Demócrito y de Lucrecio, el poeta epicúreo, hasta las modernas concepciones del neo-evolucionismo, están contestes en afirmar que el concepto de Bien distinto del Placer o la Utilidad, es una ilusión humana; son, en cambio, muy diversas sus opiniones, cuando se trata de puntualizar las causas de esa ilusión. Spencer, por ejemplo, explica la idea moral por el «egoísmo», el amor de sí, que, ampliado después en el «altruísmo», amor de los demás, en cuanto son algo de mí o para mí, llega a conceptuar como bueno cuanto sea útil o agradable al sujeto y a su medio social; y como malo, moralmente, lo contrario. Parecida es también la explicación de Bentham, el padre del Utilitarismo: para él, la noción del bien y el mal moral nace por la sublimación, *estilización* diríamos ahora, de las nociones primigenias y sensitivas de lo útil y lo nocivo; el niño, en sus primeros meses, no concibe más bueno y malo, que lo que puede juzgar del orden sensitivo, y aún quizá de dos sensaciones en particular, las táctiles y las del gusto; y sólo con la educación progresiva, va llegando a trasladar este concepto al orden de la belleza, de la armonía espiritual, de lo que se llama en fin, honesto e inhonesto. Según ellos, tal gradación se ha hecho pasando de un sentido real, a otro puramente traslaticio y metafórico;

y, por tanto, es una intolerable necedad llegar a oponer, apoyándose en una metáfora, lo bueno moral y lo agradable físico, como si se tratase de cosas realmente distintas. No; el concepto darwiniano de lo justo, calcado a la letra sobre las expresiones de Calicles en el diálogo que nos ocupa, es el de que, en esta incesante lucha por la vida, el bien se identifica con el triunfo, y el mal, con la derrota; que, por consiguiente, no hay cosa más justa, sino que el más apto, el fuerte, el potente, el vencedor, sojuzgue y disponga a placer de los inadaptados, de los débiles, de los vencidos. Y si a esta justicia, llamada *natural*, porque parece imponerla la naturaleza, se le quiere oponer esa otra justicia de la ley, de la conciencia social, que a unas cosas llama justas y a otras injustas, con independencia de triunfos o derrotas, ésa —dice Calicles— es una añagaza de los débiles, que se parapetan en este otro concepto de justicia, para ver de librarse de la dominación de los más fuertes.

¡Cosa singular! Esta misma explicación psicológica de un orden moral, distinto del físico del placer y el dolor, es, con pequeñas variantes, la misma que ha dado últimamente la escuela sociológica o científica, que reconoce como fundador a Durkheim, y tiene entre sus principales adeptos al discípulo predilecto del primero, a Lévy-Brühl. El concepto de moralidad, como de algo distinto de la satisfacción de los gustos y pasiones, es, según ellos, una ilusión humana, producida por una *«presión social»*, que impone una ley (γόμος diría Calicles), para precaver o evitar los daños de una naturaleza, φύσις dejada a sus tendencias espontáneas. El hombre, por ejemplo —dice Lévy-Brühl—, tiende a procurarse la mayor cantidad de bienes, que hagan agradable su vida; si, en virtud de su superioridad, es capaz de arrebatar a otros lo que él desea, tal cosa, *naturalmente*, no es buena ni mala, o por mejor decir, es *para él* buena; pero llega la sociedad, y por bien de paz, o para la protección del débil, opone una resistencia al más fuerte, por medio de una *ley* prohibitiva, que causa en él una coacción, una presión social, imposibilitándole o dificultándole en gran manera la libre expansión de sus tendencias naturales. Pero todo esto será —añade Calicles— hasta que venga un hombre grande, un hombre que, sacudiendo esas ca-

denas, que desde cachorrillo se ponen al león humano, desprecie y pulverice para siempre esos prejuicios y convencionalismos de la moralidad. ¡Maravilloso descubrimiento para quien, ayuno en Filosofía Antigua, hubiese creído que los tipos del superhombre que Nietsche y Schopenhaüer han popularizado, eran modernas y originalísimas invenciones... !

Pero aún no hemos hecho sino desflorar el estudio de la doctrina materialista moral y sus influencias en el pensamiento moderno. Porque, si de las alturas casi metafísicas de la pura Filosofía, descendemos al campo más concretizado del Derecho, nos parece ver ocupado casi totalmente su campo por doctrinas que defienden la fundamental identificación del *hecho* y el *derecho*. La Filosofía del Derecho parece haber dado una conversión paradójica, y de guía que era, y maestra normativa del Derecho, parece haberse convertido en una pobre doméstica, que va tomando nota de *la realidad*, fuere ésta como fuere, para de ella deducir unas consecuencias, que no pueden pasar de la categoría de ramplonas estadísticas al uso. Ahí está el Positivismo, que llenó con su prestigio el campo de la ciencia jurídica, y el mismo Historicismo, cuyos principales representantes, Savigny, Bekker, Ihering, han sido respetados y venerados en calidad de supersabios: ¿qué otra cosa han defendido estas escuelas, sino la identificación del Derecho con la Realidad histórico-jurídica? ¿Qué era para ellos *lo justo*, sino la concreción eventual, local, de una determinada convicción jurídica, en *tal tiempo* y *tal lugar*, es decir, con entera independencia y denegación de normas más altas e inconmovibles, de una justicia más alta y eternamente idéntica a sí misma? Y no hablemos de doctrinas que, no por ser menos científicas, han obtenido menos aceptación en el terreno de la práctica; no hablemos de un Jorge Sorel, cuyas «Reflexiones sobre la violencia», el Evangelio del Sindicalismo, han sido la más audaz y brutal sublimación de la fuerza, como instrumento y fin de lo justo; doctrinas que quizás escandalizasen a un Tomás Hobbes, y a muchos positivistas del pasado siglo, sin pensar que no es más que el último paso, la última consecuencia lógica de las premisas por ellos asentadas.

Pero en una recensión de las modernas influencias de esa doctrina

de la fuerza, bárbara y funesta sobre toda ponderación, «que tan brillante y cínicamente defiende Calicles y pulveriza Sócrates en el Gorgias» (3), no podemos limitarnos a indicar las *doctrinas* filosóficas más afines. Eso sería falso por incompleto; porque el daño mayor de una tal doctrina, no está en que los sesudos filósofos la manejen y estudien en sus apartados gabinetes de trabajo; sino en que, como ha sucedido, esas ideas hayan escapado del estante y biblioteca de los sabios, hayan rodado por el arroyo, se hayan hecho populares y democráticas y hayan pasado al fondo de la subconsciencia, al acerbo común de las convicciones populares, para dar, como fruto natural y amarguísimo, una civilización *positiva* y estúpidamente materializada, que no entiende de ideas nobles y sentimientos generosos, y que no tiene más medidas de valoración que el oro y el placer. Este, éste es el daño inconmensurable causado a la sociedad contemporánea con el manejo de ideas tan falsas como peligrosas; y, por el contrario, el mayor bien que el estudio y vulgarización de la moral platónica puede lograr, es el de inyectar ideas nobles y elevadas de Justicia, Orden, Moral y Arte a unas generaciones embrutecidas por el materialismo. Este es el fin principal de nuestro trabajo, y con él nos daremos por sobradamente pagados.

II

El «Gorgias» y su refutación de la Teoría de la Fuerza

Como ya se ha dicho, «el «Gorgias» es un magnífico canto a la Justicia..., es la apología más convincente y enérgica que conocemos del varón justo, y una refutación de las teorías brutalmente materialistas y utilitarias, todavía tan en boga entre los hombres, para vergüenza y desgracia de todos. Es decir, la exaltación de la Justicia, sal del mundo; del Orden, de la Verdad; la indagación del verdadero fin de nuestra vida, y cómo ésta debe ser» (4). Consideramos,

(3) Ob. cit., vol. I, p. CCXXX.
(4) Ob. cit., vol. I, p. XCVII.

pues, resuelta la cuestión de cuál sea la materia y asunto principal del «Gorgias», sobre la que no poco han hablado los eruditos (5). Damos por probado que en el diálogo que estudiamos, y a pesar de su capcioso subtítulo, no se trata de la Oratoria *como cuestión capital*, digan lo que quieran M. Cousin y otros críticos (6), «sino del *fin verdadero de la vida humana*, o, como dice el mismo Sócrates: *Saber si realmente es útil y ventajoso para los hombres la satisfacción de sus pasiones, y si el fin principal de nuestra vida es el hacer, y procurar hacerlo sempre, todo lo que nos agrade*» (7); en una palabra, si hay verdadera Moral, si hay Bien, independiente y aún contrario, a veces, de lo agradable y placentero. Por más que, aunque no nos detengamos a probarlo directamente, lo pondremos de manifiesto, de un modo patentísimo, al hacer el análisis de todo el diálogo, pues no otro es el procedimiento aconsejado por el ilustre Stallbaum, para deducir «la dirección y objeto» del pensamiento platónico en cada uno de sus diálogos: analizar pacientemente todo su movimiento lógico y dialéctico, buscar el hilo de todo el discurso y su mutuo enlace, para deducir el general designio del autor, entre las artísticas y delicadas incidencias de la trama (8).

Vamos, pues, a reducir el diálogo a la mínima expresión esquemática de su movimiento lógico, para que, de ese modo, y aún a costa del sacrificio de bellezas artísticas, puedan apreciarse más claramente y en conjunto, el vigor de la ceñidísima argumentación socrática. Y aunque, propiamente, es en la tercera parte del diálogo, es decir, en el coloquio de Sócrates con Calicles, donde se desarrollan las doctrinas que nos ocupan, sin embargo, el íntimo enlace de todos los asuntos tratados en el diálogo, nos invita a comenzar este análisis desde las primeras palabras de este «drama» incomparable.

Como es sabido, los personajes de este diálogo, además de Sócrates, que va acompañado de su fiel amigo y discípulo Querofonte, son

(5) Cfr. Stallbaum, Prolegomena ad Gorgiam Platonis, II, pp. 31-40. Gothae-Hennings, 1.
(6) Cfr. Platón el Divino, Estudio preliminar, vol. I, p. CCXCIX.
(7) Ob. cit., vol. I, p. CI.
(8) Cfr. Stallbaum, Prolegomena, cit., y Mazorriaga, ob. cit., vol. II, p. CCCXVIII.

dos sofistas: Gorgias, cuyo renombre como profesor de Retórica le pone muy por encima de la común ralea de vulgares sofistas, y su discípulo, el joven, audaz e intemperante Polo; y, por fin, Calicles, político ateniense, «típico representante de aquellos politicastros corrompidos y sin escrúpulos, que, aún siendo de todos los países y épocas, quizás tuvieron su más fiel representación en los oligarcas atenienses de la época de Platón, *el Divino*» (9). Llegados Sócrates y Querofonte, cuando ya había Gorgias acabado su elocuente peroración ante un docto y selecto auditorio, el sofista muéstrase, sin embargo, dispuesto a contestar, con precisión y sabiduría, a cuantas cuestiones le proponga Sócrates. Comienza, pues, el diálogo:

Primera Parte.—Coloquio con Gorgias

SÓCRATES. —¿Qué oficio tienes?

GORGIAS. —Orador.

SÓCRATES. —Pues ¿de qué se ocupa la Oratoria?

GORGIAS. —De los discursos.

SÓCRATES. —De los discursos, ¿sobre qué cosas?

GORGIAS. —Sobre la persuasión. *Oratoria es el arte de persuadir por la palabra.*

SÓCRATES. —Pero de persuadir, ¿qué cosas?

GORGIAS. —Sobre lo justo y lo injusto.

SÓCRATES. —La Oratoria, ¿cómo persuade?, ¿produciendo *conocimiento* científico, o *fe* en el orador,

GORGIAS. —Produciendo solamente *fe*, no firme y objetivo conocimiento de que la cosa es así.

SÓCRATES. —Mas, si la Oratoria es sobre lo justo y lo injusto, ¿no versa ni sobre la elección de magistrados, ni sobre los trabajos y obras públicas, ni sobre cuestiones de Guerra o Hacienda?

GORGIAS. —Sí versa.

SÓCRATES. —Entonces, ¿cuál es su poder?

GORGIAS. —Persuadirlo *todo*. Hablé de lo justo y lo injusto, porque el orador *debe* persuadir sólo lo justo, como la lucha

(9) Ob. cit., vol. I, p. CVIII.

sólo *debe* emplearse en defensa del bien. Aunque *puede* persuadir el mal; y así, habrá una Oratoria justa y otra injusta.

SÓCRATES. —Si lo persuade *todo,* ¿persuade más el orador que el médico en materia médica?

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Luego persuade más el ignorante orador que el sabio en su materia?

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Tampoco es preciso que el orador sepa lo bueno y lo malo, justo e injusto?

GORGIAS. —*No, eso debe aprenderlo.*

SÓCRATES. —Pues ¿qué?, ¿es preciso que el orador sea justo?

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pues si es *esencial* a la Oratoria la justicia, ¿cómo decías que podía haber una Oratoria injusta?

Preciosa introducción es esta primera parte del diálogo, para entrar en las más altas cuestiones que después han de tratarse. Aquí se contraponen dos conceptos antagónicos de la Oratoria: uno, utilitarista, que no ve en ella más que la facultad de persuasión, y otro, altamente moral y espiritualista, que juzga esencial a la Oratoria el que persuada *lo justo.* Sócrates va estrechando, entre sus mallas dialécticas, al incauto Gorgias, hasta hacerle caer en una contradicción manifiesta: que confiese ser necesaria al orador la justicia, después de haber dicho que la Oratoria podía ser injusta. Por eso, Polo, al salir en defensa de su derrotado maestro, comienza por negar lo que éste afirmó, defendiendo que el orador tampoco es necesario sea justo ni conozca la justicia, con tal que posea el arte de persuadir.

Segunda Parte.—Coloquio con Polo

Sócrates, triunfador de su discusión con Gorgias, antes de trabarla con Polo, explana su doctrina sobre la Oratoria, entendida de esa manera utilitarista e injusta en que la entienden los sofistas. Para él, la Oratoria no es un Arte verdadero encaminado al bien, sino una rutina, una parte de la Adulación, dedicada a agradar en

apariencia, aunque, quizás, a costa de males positivos; la Oratoria así entendida, sería para el alma lo que la Culinaria para el cuerpo, según puede verse en este esquema.

Artes verdaderas					**Artes falsas de adulación**
Persiguen *el bien* del	Cuerpo	Gimnasia Medicina	Compostura Cocina	Cuerpo	Persiguen *lo agradable* del ....
	Alma	Legislación Jurisprudencia	Sofística Oratoria	Alma	

POLO. —Pero los oradores, ¿no son poderosísimos?

SÓCRATES. —No.

POLO. —¿Cómo no, si por la persuasión pueden cuanto pueden los tiranos.

SÓCRATES. —Porque oradores y tiranos hacen *lo que les parece*, mas *no lo que quieren.*

POLO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Porque *no se quiere más que lo bueno, el fin;* y ellos no hacen eso que quieren, sino *los medios* para el fin, matar, encarcelar, desterrar, etc., que *no los quieren porque no son buenos en sí.* Luego, aunque hagan lo que les parezca, no hacen lo que quieren.

POLO. —Pero ¿no envidia todo el mundo al poderoso para todo, con justicia o sin ella?

SÓCRATES. —El que mata injustamente es más digno de compasión que la víctima.

POLO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —*Porque hacer injusticias es mayor mal que sufrirlas.*

POLO. —Cuando son castigadas...

SÓCRATES. —Al contrario; *el mayor mal es ser criminal y no ser castigado.*

POLO. —¡Imposible!

SÓCRATES. —Voy a probártelo. ¿Qué es, según tú, *peor*, hacer mal o recibirlo?

POLO. —Recibirlo.

SÓCRATES. —¿Y qué es más *feo*, hacer mal o recibirlo? (10).

POLO. —Hacerlo.

---

(10) Se emplea aquí «feo» en el sentido amplísimo que se daba, por los griegos, a las palabras αἴσχιον y καλόν, vergonzoso y bello; *algo* parecido a esas frases del lenguaje infantil, «eso está feo», «hacer cosas feas», que ahora se usan.

SÓCRATES. —¿Luego crees que *malo* y *feo* no son lo mismo?

POLO. —No son.

SÓCRATES. —¿No es bello lo que procura o *gozo* o *utilidad*?

POLO. —Sí.

SÓCRATES. —Entonces, será feo lo que cause *aflicción* o *mal;* y *más feo*, lo que cause *más aflicción* o *más mal.*

POLO. —Sí.

SÓCRATES. —Luego, si es más feo cometer injusticias que sufrirlas, será también o más penoso o más malo.

POLO. —Sí.

SÓCRATES. —No es más penosa la impunidad en el crimen que ser víctima de él. *Luego es peor, más malo.* Queda, pues, probada la primera proposición: «Es mayor mal cometer injusticias que sufrirlas». Vamos con la segunda: «Peor es la impunidad que el castigo».

POLO. —Veamos.

SÓCRATES. —Sufrir castigo de un crimen, ¿es la pasión de una acción justa?

POLO. —Sí.

SÓCRATES. —Luego (como acción y pasión se identifican), ser castigado es *justo* o *bello*, es decir, causador o de agrado o de utilidad. No es agradable; luego es útil.

POLO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Porque la expiación libra al alma de su mal, que es la iniquidad. De las tres clases de bienes humanos, 1), exteriores de riqueza; 2), corporales de salud; 3), espirituales de justicia, éstos últimos, ¿son, con mucho, los más excelentes, o no?

POLO. —Sí.

SÓCRATES. —Luego, como de dos enfermos del cuerpo, el menos desdichado es el que se medicina eficazmente, aunque el remedio sea molesto y doloroso, así, de dos enfermos del alma, el menos infeliz será el que se medicine con la expiación.

Consecuencias de esta doctrina son:

1ª Que si el orador ha obrado injustamente, debe emplear su oratoria, no para quedar impune, sino para que se le castigue.

2ª Que si un gran enemigo ha obrado mal, nuestra venganza será procurar su impunidad.

Tercera parte.—Coloquio con Calicles

Al oir la exposición, no controvertida ya por Polo, de unas doctrinas, en apariencia, tan paradójicas, «interviene en el coloquio un nuevo campeón, un defensor audaz de teorías, más que de la sofística, propias de un materialismo orgulloso y brutal, sobre la naturaleza de la ley, el fin verdadero de la vida humana y manera de vivir ésta dichosamente» (11). No llega a negar Calicles, como Arístipo, toda clase de justicia natural (12), sino que la identifica con el placer y lo útil, teniendo como *mejor*, al más *fuerte*, *varonil* y *entendido*. Su intervención comienza ya con los caracteres de intemperancia, audacia e irrespetuoso desgarro, con que continúa hasta el fin. Su arrogancia no le permite darse humildemente por vencido, como los dos anteriores, sino que le lleva a amoscarse sombríamente, y a no querer continuar un diálogo, en que sus dotes dialécticas han quedado malparadas. Según él, Gorgias y Polo han sido vencidos por Sócrates por mera vergüenza de contestar lo que sentían: Gorgias concedió que el orador debía ser justo; Polo, que era más feo hacer el mal que recibirlo. Ninguno de los dos sentían lo que concedieron, y por eso fueron hallados en contradicción. Pero ¿cuál es la causa de esa vergüenza? No es sino una añagaza, una maniobra de mala ley, que emplea siempre Sócrates para confundir a sus adversarios? ¿En qué consiste? En aprovecharse de la contradicción que, según Calicles, existe entre la *naturaleza* y la *ley*. Porque, según la *naturaleza*, lo *peor* y lo más *feo* y *vergonzoso* es sufrir injurias. Pero lo contrario acontece con la *ley*, que no es más que una ficción de los débiles para defenderse de los fuertes. Pero lo más justo es que el más fuerte tenga más. Eso de la ley son prejuicios, que nos imbuyen desde pequeños; mas llegará un hombre fuerte, que acabe con ellos, y los pulverice. Y, tras esta finchada y petulante exposición de su bár-

(11) Ob. cit., vol. I, p. CVIII.
(12) Ob. cit., vol. III, p. 356.

bara doctrina, Calicles se permite dar consejos a Sócrates, con irreverente impertinencia, exhortándole a que viva como hombre sensato, y deje esa Filosofía, a lo sumo, propia de mozalbetes, que va a proporcionarle, por todo beneficio, dar con él en la cárcel, atado de pies y manos, sin otorgarle siquiera licencia para defenderse contra la injusticia.

El maravilloso contraste de esta actitud imbécil y agresiva con la finísima y ponderada contestación de Sócrates, aunque impregnada de sutil ironía, es, sin duda, uno de los mayores aciertos artísticos de este Diálogo incomparable. «Encontrado —exclama Sócrates, alborozado y suavemente irónico— lo que hasta ahora busqué inútilmente: un hombre que me corrija y contraste mis verdades con la piedra de toque de su ciencia, de su sinceridad y de su interés. Porque hay muchos sabios —añade— que no tienen la amistad suficiente para corregir al que yerra; y otros, en fin, como Gorgias y Polo, son juntamente doctos y benévolos, pero carecen de esa *franqueza* («frescura», «desfachatez», quiere trasparentar Sócrates) de que tú, ¡oh Calicles!, has dado pruebas. Así, pues, tú no me contestarás a nada por vergüenza, y cuanto me concedas, podremos tenerlo por verdad asentada. ¿No es eso?» Esto supuesto, comienza la discusión entre ambos contendientes, que, por su mayor interés para nosotros, vamos a analizar más profundamente. Comiénzase por concretar, en pocas palabras, la tesis de Calicles:

CALICLES. —«Esto es naturalmente justo, a saber, que... los bienes... de los inferiores y más débiles, sean del superior y más poderoso» (13).

SÓCRATES. —¿De modo que tú dices «que el más *fuerte* arrebate los bienes de los más débiles, y que el *superior* mande a los inferiores, y el *mejor* tenga más que el *peor*? (14).

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Entonces, *superior, mejor y más fuerte*, ¿son la misma cosa?

(13) Diálogos. Biblioteca Clásica, vol. 244, p. 109.
(14) Ob. cit., vol. 244, pp. 215-216.

CALICLES. —La misma.
SÓCRATES. —La multitud, ¿es *más fuerte* que el individuo?
CALICLES. —Sí.
SÓCRATES. —¿Luego será *superior* y *mejor*?
CALICLES. —Con evidencia.
SÓCRATES. —¿Luego su voluntad, como superior y más fuerte, será justa y buena?
CALICLES. —Sí.
SÓCRATES. —Y la voluntad de la muchedumbre, ¿no es la ley?
CALICLES. —Sí...
SÓCRATES. —Y ¿no es la muchedumbre la que juzga justa la igualdad, y más vergonzoso perpretar injusticias que sufrirlas?
CALICLES. —Parece...
SÓCRATES. —¡Luego no hay esa contradicción entre la ley y la naturaleza, de que tú me hablabas! (15).

No se puede, quizás, hallar, en toda la Oratoria dialéctica, un ejemplo tan maravillosamente ceñido e irrebatible de lo que se ha llamado argumentación «ad hominem»; de la misma doctrina de Calicles, deduce Sócrates que, si la muchedumbre es más fuerte = superior = mejor, su voluntad = ley será justa según la naturaleza, y, por tanto, naturaleza y ley no pueden oponerse contraria ni contradictoriamente. Falta ahora probar directa y positivamente la doctrina socrática, y muy pronto lo hará Platón maravillosamente. Por ahora, la segunda etapa de este combate singular entre Sócrates y Calicles va a desarrollarse sobre las nuevas posiciones que éste, malhumorado, ha debido tomar, en vista de la inseguridad de las primeras:

CALICLES. —Yo no llamo más fuerte = superior = mejor al más robusto físicamente, ni al más valeroso.
SÓCRATES. —Pues, ¿a quién?
CALICLES. —Al excelente.
SÓCRATES. —Al excelente, ¿en qué? ¿En sabiduría?

(15) Gorgias, cap. XLIII.

CALICLES. —Sí; digo que es justo *que el mejor o de más entendimiento tenga más.*

SÓCRATES. —Más, ¿de qué? ¿Comida, vestidos, calzado, simiente?

CALICLES. —¡No! Que tenga *más de dominación* y *poder;* y eso *los más entendidos en el gobierno,* y no sólo los más entendidos, sino *los valerosos y con fortaleza.*

SÓCRATES. —¿Y deben también saber mandarse a sí mismos, refrenando sus pasiones?

CALICLES. —Al contrario: «lujuria, intemperancia y libertad, si hay plenitud de fuerzas; eso es la virtud y la dicha; todo lo restante son fruslerías, convenciones humanas contra naturaleza, charlas y pequeñeces» (16).

SÓCRATES. —Entonces, ¿opinas que vivir según se debe, es satisfacer las pasiones y no refrenarlas?

CALICLES. —Así es.

SÓCRATES. —Pero un libertino es un tonel desfondado, al que hay que llenar continuamente. ¿No es esto trabajoso y desdichado?

CALICLES. —No; mejor es que fluya siempre, que no tenerlo lleno, pero intacto y sin uso.

SÓCRATES. —¿Es, pues, bueno satisfacer cualquier deseo, comer y beber, por ejemplo, cuando se tiene hambre y sed?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y rascarse cuando se tiene sarna?

CALICLES. —También.

SÓCRATES. —¿Y satisfacer la veleidad más obscena?

CALICLES. —¡Hombre, eso...!

SÓCRATES. —¿Pues no decías que era igual lo *agradable* y lo *bueno?*

CALICLES. —Igual.

SÓCRATES. —En cambio, *ciencia, valor* y *bien,* ¿son cosas distintas?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Los dichosos sienten cosas *contrarias* que los desgraciados?

CALICLES. —¡Claro!

SÓCRATES. —¿Y los *dichosos* son los que poseen el *bien,* y *desgraciados* los que poseen el *mal?*

(16) Ob. cit., vol. 244, p. 127.

CALICLES. —Exacto.

SÓCRATES. —Luego, si nadie puede ser dichoso y desgraciado en la misma cosa, se deduce que no puede haber *bien* y *mal* al mismo tiempo, *circa idem.*

CALICLES. —Así es.

SÓCRATES. —Pues ahora, dime, ¿el hambre y la sed, ¿son *penosas?*

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Pero el comer y el beber es *agradable*, ¿no?

CALICLES. —También.

SÓCRATES. —Entonces, cuando digo: «El *sediento bebe*», afirmo un gusto y una penalidad simultáneas, en la misma persona, y sobre la misma cosa.

CALICLES. —Parece...

SÓCRATES. —¡Luego, si el mal y el bien son contrarios y no pueden darse de ese modo simultáneo, está claro que no pueden identificarse con el dolor y el placer!

Ante esta abrumadora refutación de las teorías sensualistas, epicúreas y utilitaristas, a su representante Calicles no le queda más que «el derecho del pataleo», y se descompone notablemente; pero Sócrates, imperturbable, aún tiene otro argumento más, y deducido, como suele, de las mismas concesiones del adversario.

SÓCRATES. —Has llamado buenos a los que gozan y triunfan, y malos a los que sufren y son vencidos. ¿No es así?

CALICLES. —Cierto.

SÓCRATES. —También dijiste que los buenos son los sensatos y valientes.

CALICLES. —Así es.

SÓCRATES. —Luego no son buenos los locos y cobardes.

CALICLES. —No.

SÓCRATES. —Sin embargo, todo el mundo ve sensatos y valientes tristes, y a locos y cobardes, alegres. Así, cuando huye el enemigo, se alegran todos, valientes y cobardes, pero más los cobardes.

CALICLES. —¿Y qué?

SÓCRATES. —¡Pues una contradicción mayúscula! Porque si tú decías que era bueno el que se alegra y malo el que

se entristece, pero el malo puede estar más alegre que el bueno, se deduciría que el malo era más bueno que el bueno...

Ingeniosísimo argumento, expuesto con agudísima ironía, y que obliga a Calicles, después de un desahogo de su mal humor, a cambiar, una vez más, de posición:

CALICLES. —¡No digo que todos los placeres sean buenos! Unos son mejores, y otros peores...
SÓCRATES. —Entonces, ¿hay placeres buenos y malos?
CALICLES. —Sin duda.
SÓCRATES. —Placer bueno, ¿será el útil, el que causa un bien?
CALICLES. —Sí.
SÓCRATES. —Y placer malo, el nocivo, el que causa un mal. ¿No es eso?
CALICLES. —Eso.
SÓCRATES. —¿Y pasa lo mismo con el dolor, que los habrá buenos y malos?
CALICLES. —Lo mismo.
SÓCRATES. —¿Y te parece a ti que el bien debe ser el fin de todas las acciones?
CALICLES. —Sí.
SÓCRATES. —Luego el placer, que no es el bien, no debe ser el fin de nuestras acciones.
CALICLES. —No.
SÓCRATES. —Luego el bien, que estriba en orden con arreglo a una ley, debe ser el fin de todo Arte y, por tanto, de toda elocuencia verdadera.
CALICLES. —Así parece.
SÓCRATES. —Como la medicina no deja al cuerpo enfermo hartarse, como hace la Culinaria, y aquélla es la que procura su verdadero bien, y no ésta, así, la verdadera elocuencia no debe permitir a los espíritus enfermos, es decir, malvados, de los oyentes, que salgan con su placer; y esto es para el alma un bien, ¿no?
CALICLES. —Sí.
SÓCRATES. —Y la prohibición de lo que se desea, ¿no es un *castigo*?

CALICLES. —Sí es.

SÓCRATES. —¡Luego me has concedido hasta la última y, según tú, más risible de mis paradojas! A saber, que *el castigo es un bien para el alma malvada,* y *mucho mejor que la impunidad.*

III

Recapitulación

En esta coyuntura acaba propiamente la parte dialéctica del diálogo. Calicles, dolorido y malhumorado, después de su enésima derrota, no quiere discutir, y sus displicentes respuestas, ya no son intervenciones en la disputa, sino frías palabras de forzada cortesía, impuestas, como él mismo dice, por el respeto que le inspira la presencia de Gorgias, su venerado maestro. De las tres sucesivas discusiones, íntimamente entrelazadas entre sí, que Sócrates ha ido sosteniendo con Gorgias, Polo y Calicles, pueden deducirse unas cuantas conclusiones victoriosas, que consignaremos aquí, no precisamente en el orden artístico y analítico, con que se ha ido demostrando, sino en virtud de su enlace sintético y sistemático, de los principios más amplios y fundamentales, hasta descender a las últimas consecuencias:

A) *Ideas madres, elementos de los principios*

1ª El Bien, lo justo, es el Orden del Espíritu.

2ª Este Orden natural está conforme a una Ley.

3ª El Placer es compatible con el Desorden.

B) *Principios constituídos con las ideas madres*

1º El Bien no es el Placer.

2º El Orden natural no contradice a la Ley, que es su formulación espontánea.

3º El fin de la acción humana, lo que el hombre debe pretender en sus operaciones, es el Bien, no el Placer.

4º Luego debe preferirse lo ordenado = bueno, aunque sea doloroso, a lo desordenado = malo, aunque sea agradable. El Placer debe sacrificarse al Bien, y el Dolor debe sobrellevarse antes que caer en el Mal.

C) *Consecuencias de los principios*

1ª Toda verdadera Arte humana debe buscar, ante todo, el bien, no el placer. La medicina, por ejemplo, no procura el placer del cuerpo, sino su *sanidad* u *orden*, es decir, su bien verdadero.

2ª Luego la Oratoria debe buscar el bien del alma, aunque no agrade; y no el placer de la adulación.

3ª La privación del placer desordenado es un bien, aunque penoso.

4ª El castigo es una medicina del espíritu malvado. Luego es preferible a la impunidad.

5ª Sufrir injurias es *doloroso;* pero no malo.
Hacerlas es *malo*, aunque no penoso.
Luego es preferible padecerlas que perpetrarlas.

6ª De dos malvados, el más desdichado es el que no es castigado; como de dos enfermos, el más infeliz es el no medicinado.

No podemos resistirnos a transcribir aquí ese pasaje sublime en que Platón identifica los conceptos de *varón justo*, y *varón sabio, feliz* y *valeroso*: «Pues digo que si el alma sabia es buena, la que está en contraria disposición es mala, y ésta es la que llamábamos insensata y libertina. Completamente cierto. Y en verdad que el hombre sabio (σώφρων, dotado de «sofrosine») cumplirá todos sus deberes respecto a los dioses y los hombres, pues no lo sería haciendo cosas indecorosas. Forzoso es que sea esto así. Cumpliendo, pues, sus deberes para con los hombres, practicaría la justicia, y con los dioses, la piedad; y el que hace cosas justas y piadosas, es necesariamente justo y piadoso. Así es. Y es también preciso que sea viril, porque no es propio de un varón sabio huir, ni correr tras de lo que es indecoroso, sino huir y perseguir lo que se deba, ya sean cosas, hombres, placeres y, finalmente, molestias, esperando a pie firme y soportando con

valor cuanto fuese preciso. De manera, Calicles, que es por completo forzoso, según lo hemos razonado, que el varón sabio sea justo, viril, pío y, finalmente, hombre de bien, y que el hombre bueno obre bien y de modo honesto en lo que haga, y el que bien obra, sea feliz y dichoso; pero el mal hombre que obra malamente, sea un desdichado. Y sería éste tal quien fuera opuesto al hombre sabio, es decir, el intemperante, precisamente el que tú alababas» (17).

A tan sublimes doctrinas, y después de los razonamientos pasados, solamente un argumento, una dificultad podría oponer ya Calicles, si Calicles estuviera de humor para discutir todavía. El adversario calla con displicencia que no quiere ser coraje; pero Sócrates previene la objeción y la resuelve en la última y sublime parte del «Gorgias».

La dificultad quizá se le haya ocurrido ya al atento lector. ¿Es siempre *feliz* el *justo*, como Sócrates ha defendido? La razón principal para dudar de ello, es que parece, humanamente, que el fundamento esencial y prerrequisito necesario de toda felicidad, es la *vida*, la *existencia*. ¿Y no podría ser que al justo se le matase *precisamente por serlo?* Esta pregunta late frecuentemente en las objeciones de Polo y Calicles. Porque, en efecto, si el justo no será jamás un adulador, sino que procurará siempre el bien positivo y real de sus semejantes, aunque sea desagradándoles, ¿no será *posible* y aún *probable* que tope con hombres materiales y embrutecidos, que no entiendan más que del placer, y que estén dispuestos a *eliminar* a quien sea obstáculo a sus fines sensuales y materialistas? El mismo Sócrates admite esta probabilidad, con una casi profecía de su muerte, al decir que si un orador le llevase a los tribunales ante el pueblo, su suerte sería parecida a la de un médico acusado por un cocinero, ante un tribunal de niños, de que les da amargas medicinas y les mantiene a ingrata dieta, en vez de satisfacer su golosina, como hace el repostero. Comparación tan justa como graciosa, que viene a reconocer la realidad y fuerza de la objeción expuesta.

(17) Ob. cit., vol. 244, pp. 172-173.

Y en efecto, Platón, por boca de su maestro Sócrates, reconoce, en toda su extensión, la fuerza de la dificultad, si se restringe la actividad humana al radio de esta vida mortal. Porque vivir justamente, aunque con molestias y vejámenes, puede ser mejor, lo es de hecho, según lo probado, que una vida malvada, aunque sea más placentera. ¿Pero cómo podrá ser *feliz* el *justo*, que, por serlo, es condenado a muerte? La solución platónica es la misma que, después, había de dar el cristianismo:

«Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam,
quoniam ipsorum est regnum coelorum» (18);

es decir, por el recurso a una vida ulterior, en que se premie al justo y se castigue al malvado, por que «no es precisamente —dice Sócrates, con frase cuasi evangélica— el morir lo que teme quienquiera que no esté por completo desprovisto de razón y virilidad, no; es el hacer injusticias, pues descender al Hades, cargada el alma de injusticias numerosas, es, de todos los males, el mayor» (19).

No es propio de este trabajo instituir un análisis artístico y literario de las bellezas que encierra el delicadísimo pasaje del juicio de las Almas, que pone digno remate al «Gorgias». Sólo queríamos hacer notar que no se trata, como, con inaudita irreverencia, se ha dicho por alguno, de «un pegote», más o menos artístico, puesto o añadido al resto del diálogo, para llenar, para ocupar sitio. ¡No!; lejos de eso, y como nos ha parecido haber indicado suficientemente, tal pasaje está íntima e indisolublemente unido al resto del pasaje, tanto más, cuanto que en el sistema moral platónico entra, como complemento indispensable, la creencia en un «más allá», en otra vida ultraterrena, premio del justo y tormento para el malvado; trátase, pues, de un complemento, tan necesario filosófica y dialécticamente, como lleno de aciertos rotundos en el orden de la belleza literaria.

ANGEL CARRILLO DE ALBORNOZ, S. J.

(18) Matth., v. 11.
(19) Ob. cit., vol. 244, p. 210.